

## **MENGEMBANGKAN HUKUM TUHAN: OTORITAS TUHAN DAN PERAN NALAR MANUSIA DALAM PENEMUAN HUKUM ISLAM**

**Rulyjanto Podungge**

Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Sultan Amai Gorontalo

Email: [ruly.podungge@gmail.com](mailto:ruly.podungge@gmail.com)

### ***Abstract***

*This paper discusses the method for pairing the revelation of God and the law of human reason. Islam as a religion throughout the ages must be adaptive, progressive, elastic and supple. The laws they contain must be able to respond to the dynamics of human development, the style of the Quran provides the opportunity for humans to provide a guiding interpretation of the content of the meaning of human civilization. Revelation has been disconnected and the Prophet Muhammad. have died thousands of years ago, the role of reason is needed in the legal solution of people's lives. The use of reason is not just needed now, but since the first days of friends, and even practiced by the Prophet.*

*Keywords: Revelation, Reason, Islamic Law*

### **Abstrak**

Tulisan ini membahas tentang metode dalam menyandingkan wahyu Allah dan akal manusia dalam menemukan hukum. Islam sebagai agama sepanjang zaman haruslah bersifat adaptif, progresif, elastis dan luwes. Hukum-hukum yang dikandungnya harus mampu menjawab dinamika perkembangan manusia, gaya bahasa Quran memberikan peluang bagi manusia untuk memberikan interpretasi kandungan makna penuntun peradaban manusia. Wahyu telah terputus dan Nabi Muhammad saw. telah wafat ribuan tahun yang lalu, peran akal sangat dibutuhkan dalam

memberikan solusi hukum kehidupan masyarakat. Penggunaan akal bukan hanya dibutuhkan sekarang ini, tapi sejak dulu zaman sahabat, bahkan dipraktikkan sendiri oleh Nabi.

## **Kata Kunci: Wahyu, Akal, Hukum Islam**

### **A. Pendahuluan**

Perkembangan kontemporer Islam, baik dalam konteks global, maupun dalam konteks Indonesia, menunjukkan adanya kontestasi antara kelompok-kelompok yang cenderung berseberangan. Beberapa kalangan menyangkal kontestasi itu, namun jika mau bersikap jujur pada diri sendiri, persaingan memperebutkan kebenaran tafsir atas agama itu ada disekitar kita. Dalam radius yang bahkan teramat dekat dengan keseharian kita. Sebagai contoh yang terjadi pada penulis. Sebagai pengasuh program hikmah pagi RRI Gorontalo sering mendapatkan berbagai pertanyaan kontroversial yang menyebabkan ikhtilaf fatwa di antara para ustadz pengasuh, sehubungan dengan pertanyaan via telpon ketika siaran live di RRI. Ambil contoh misalnya, bolehkah seorang Muslim mengucapkan selamat natal kepada kaum Nashrani, membalas salamnya atau pula mendoakannya. Bagaimana status hukum Koperasi, dan apakah zakat profesi itu ada secara syar'i ataukah kedudukannya adalah bid'ah haram.

Pada level pemikiran hukum Islam, Islam Indonesia kontemporer menyaksikan lahirnya penafsiran yang cenderung liberal atas ajaran Islam. Meskipun dilakukan dengan argumentasi yang kokoh dan terarah, kelahiran penafsiran ini dianggap sebagai bentuk penyimpangan terhadap ajaran Islam. Kecenderungan liberal dalam penafsiran dan pemahaman Islam itu rupanya menyebabkan sejumlah kelompok terbawa ke dalam rasa khawatir yang berlebihan atas "kemurnian" ajaran Islam dan ketersambungan antar Islam di masa lalu dengan masa sekarang. Akibatnya muncullah penafsiran-penafsiran yang berseberangan dengan kecenderungan yang disebut pertama tadi, sebut saja misalnya penafsiran konservatif, fundamentalis atau radikal. Tetapi, secara akademis memang masih bisa diperdebatkan siapa menimbulkan siapa atau kelompok mana memicu kelahiran kelompok mana. Sejumlah klaim yang dilakukan oleh para penganut penafsiran liberal Islam menyebut, meningkatnya konservatisme pemahaman atas Islam

merupakan satu sebab mengapa liberalisme pemikiran perlu dilakukan. Liberalisme adalah jawaban atas kecenderungan untuk mengurung agama dalam tafsir yang *rigid*, sewenang-wenang dan lebih dari itu menjadikan Islam tak peka atas probelamatika kontemporer masyarakat. Sebaliknya, pengusung penafsiran konservatif memandang kehadiran penafsiran yang kontekstual atas Islam dan keinginan membawa Islam pada ranah persoalan-persoalan publik yang terlampau jauh menjadikan Islam pelan-pelan meninggalkan “ruh” dan hakikatnya.<sup>1</sup>

Penjelasan di atas sebenarnya hanya penyederhanaan atas fenomena global yang lebih kompleks menyangkut tarik-menarik penafsiran atas ajaran Islam yang berlangsung tidak hanya dewasa ini; tetapi hampir sepanjang sejarah agama ini. Sejarah pemikiran Islam menunjukkan kepada kita bagaimana penafsiran terhadap Quran juga menjadi lahan yang sangat subur bagi perdebatan antar berbagai kecenderungan. Persoalan atas kebenaran atas tafsiran teks-teks dan ajaran agama menjadi problem serius dalam kehidupan masyarakat beragama. Sejalan dengan perkembangan kehidupan manusia teks-teks dan ajaran agama selalau dicarikan relevansinya dengan situasi kehidupan sebuah masyarakat. Di sinilah dibutuhkan penafsiran yang menyelaraskan antara konteks perkembangan kehidupan manusia dengan teks-teks yang termaktub dalam Quran manupun hadist Nabi. Menyelaraskan ajaran Quran dengan perkembangan zaman adalah kerja-kerja rasionalitas akal. Khazanah tafsir klasik juga menyebut adanya tafsir *bi al ra'yi* yang dalam konteks tertentu juga muncul sebagai jawaban atas tidak memadainya tafsir *bil ma'tsur*. Tafsir *bil ra'yi*, menurut al Dzahabi, adalah tafsir terhadap ayat-ayat Quran dengan menggunakan Ijtihad setelah seorang mufassir memiliki pengetahuan tentang lafaz-lafaz bahasa Arab dan bentuk-bentuk dalilnya, sebab-sebab turunya ayat, pengetahuan tentang *nasikh mansukh* dari ayat Quran serta hal-hal lain yang diperlukan oleh mufassir.<sup>2</sup>

Diyakini bahwa sebuah teks (Quran/hadist) tidak lahir diruang hampa sosial-budaya dan kerana itu aspek-aspek sosial, budaya dan historis ketika sebuah teks lahir tidak bisa dihilangkan begitu saja. Lebih

---

<sup>1</sup>M. Amin Abdullah, “Menuju Fikih Toleran-Inklusif,” dalam Pradana Boy, *Fikih Jalan Tengah* (Jakarta: Penerbit Hamdalah, 2008), h. vi.

<sup>2</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tengerang: Lentera Hati, 2013), h. 362.

jauh, bunyi tekstual sebuah kitab suci diyakini mengandung makna yang jauh melampaui apa yang dinyatakan oleh teks itu sendiri. Maka menampilkan makna-makna yang tersembunyi dari teks itu memerlukan sebuah penafsiran kontekstual. Pada decade 80-an misalnya, kejutan ilmiah telah dibawa oleh 3 orang garda depan pemikir Islam di Indonesia, Munawir Sjadzali, Abdurrahman Wahid dan Nurcholis Madjid. Dengan isu reaktualisasi, Munawir menyerukan ditemukannya apa yang disebutnya dengan “ruh Islam yang mendalam.” Segala hasil pemahaman dan penafsiran terhadap Islam yang tidak sesuai dengan ruh Islam harus dibongkar.<sup>3</sup>

Abdurrahman Wahid tampil dengan isu pribumisasi Islam. Ia menyerukan ditemukannya cara pandang Islam terhadap dunia. Dengan menemukan cara pandang ini, Islam bisa ditampilkan dengan wajah yang lebih akomodatif terhadap aspek lokalitas pemeluknya. Nurcholis Madjid membawa isu kontekstualisasi ajaran Islam. Gagasan ini mengharuskan dipahaminya Islam sesuai dengan konteks kesiniaan dan kekinian.<sup>4</sup>

Sejarah perkembangan hukum Islam yang lebih belakangan juga menyebutkan adanya dua aliran besar yang dalam dengan teori landasan metodologis yang berbeda. Aliran pertama melandaskan perumusan teori pada dalil *aqli* dan *naqli*, sementara aliran kedua menggunakan pertimbangan *furu'* dan pendapat mazhab sebagai landasan untuk merumuskan teori. Mayoritas Ulama Syafi'iyah, Hanabilah dan Malikiyah mengadopsi metode pertama, sementara aliran kedua merupakan metode yang dianut oleh ulama-ulama Hanafiyah. Karena pertimbangan *furu* yang menjadi landasan mereka dalam merumuskan teori, aliran yang terakhir ini kemudian disebut dengan aliran *Fuqaha'* dan aliran pertama lebih dikenal sebagai aliran *Mutakallimun*.

Pada tataran yang lebih jauh, perbedaan landasan metodologis antara kedua aliran ini pula dalam perumusan teori metode interpretasi linguistik. Perbedaan yang cukup signifikan terlihat dalam konsep *dalalah al-nash* (دلالة النص), baik dalam *mafhum muwafaqah* (مفهوم موافقة) maupun *mafhum mukhalafah* (مفهوم المخالفة). Dalam memahami *dalalah al-nash/mafhum muwafaqah*, ulama Mutakallimun menganggapnya sebagai bentuk analogi spesial yang kuat (*qiyas al jali*), sementara Ulama

---

<sup>3</sup>Ahmad Gaus AF, *Api Islam* (Jakarta: Kompas, 2010), h. 148.

<sup>4</sup>Ahmad Gaus AF, *Api Islam*, h. 148.

Hanafiyah (*Fuqaha'*) beranggapan bahwa *mafhūm muwāfaqah* atau lebih tepat *dalalah al nash* sebagai murni kajian linguistik yang disimpulkan dari bahasa teks tanpa ijtihad dan penyimpulan makna. Demikian pula dalam memahami *mafhūm mukhalafah*, sebagian menerima *hujjahnya*, seperti diyakini oleh ulama Syafi'iyah, dan sebagian lagi menolak dengan berbagai alasan, sebagaimana dikemukakan oleh ulama-ulama Hanafiyah.<sup>5</sup>

Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, secara filosofis memang dikenal adanya tarik menarik antara wahyu dan akal, kesatuan dan keragaman, otoritarianisme dan liberalisme, hukum dan moralitas, serta stabilitas dan perubahan.

Pasangan-pasangan paradoks itu bisa dimuat dalam satu pasang saja, yaitu gagasan tentang pembakuan dan perubahan (dinamika). Gagasan ini tercermin dalam ranah filosofis, metodologis maupun teknis. Berbicara mengenai kegiatan menalar, kesempatan atau ruangan untuk melakukan penawaran memang dirasakan selalu ada atau diusahakan ada. Hal ini terutama karena gaya legislasi Quran sendiri memberikan kesempatan seperti itu. Kajian-kajian terhadap ayat-ayat hukum di dalamnya membuahkan teori pemilahan antara ayat *qat'iy* dan ayat yang *zhanni*. Gagasan pemilahan ini hendak menunjukkan di tempat manakah manusia harus tunduk sepenuhnya dalam arti tidak banyak melakukan penalaran terhadap apa yang telah ditentukan oleh Quran dan dimana pula ia dibenarkan melakukan penafsiran.

Dalam Islam, hakekat hukum adalah hukum Tuhan dan tugas manusia bukan untuk menciptakan tetapi menemukan hukum Tuhan tersebut. Akan tetapi kenyataan ini bukan kemudian berarti absennya peran manusia dalam membentuk rumusan rasional dari hukum mereka. Tulisan ini mengemukakan tentang desain “kemitraan” antara ketuhanan dan kemanusiaan yang telah dibangun oleh para pemikir hukum Islam selama beberapa abad.

## **B. Mengembangkan Hukum Tuhan**

Manusia dilahirkan di muka bumi memiliki kewajiban sebagai khalifah dan pemakmur bumi. Manusia harus membangun peradabannya yang terus berkembang dalam setiap aspek kehidupannya termasuk di

---

<sup>5</sup>Asmawi, *Perbandingan Ushul Fiqih* (Jakarta: Amzah, 2011), h. 8.

dalamnya pengambilan putusan hukum. Karenanya, apa yang dicitakan adalah hukum yang menyamakan dirinya dalam berbagai suasana peradaban, dan itu bisa berarti, ia akan menawarkan apa yang telah menjadi kemapanan. Jadi bagi manusia hukum mestilah memiliki sifat adaptif, berkembang, particular, beragam sesuai dengan tuntutan lokalitas dan tidak kadawarsa. Untuk mendekatkan pemahaman, apa yang coba dianalogikan oleh Imran Ahsan Khan Nyazee yang menganalogkan hukum Islam dengan pohon yang memiliki bagian baku dan bagian luwes. Analog ini ia buat dalam kaitannya dengan peranan kedua bagian itu dalam mendampingi masyarakat Muslim menyusuri sejarah mereka dari semenjak generasi pertama sampai dengan masa sesudah mereka bangkit dari kolonialisme yang melanda negeri-negeri mereka. Nyazee berusaha mendudukkan masing-masing bagian itu dalam makna penting dan fungsinya sendiri. Hukum Islam adalah hukum yang tumbuh terus seperti layaknya pohon benih-benihnya disebarkan pada hati dan pikiran manusia beberapa abad yang lalu oleh Muhammad, Utusan Allah. Semenjak itu, ia terus berakar, tumbuh dan mengembangkan cabang-cabangnya pada seluruh sisinya. Abad demi abad, pertumbuhannya semakin menampakkan bentuknya. Perkembangan dan pertumbuhannya tidak pernah berhenti. Cabangnya menyebar ke mana-mana memberikan naungan pada segala sisi penjuru kepada beraneka budaya, masyarakat dan suku bangsa.<sup>6</sup>

Sebagaimana batang sebuah pohon , hukum Islam memiliki bagian yang kukuh atau baku, dan sebagaimana cabang-cabang dan dedaunan, hukum Islam memiliki bagian yang berubah bentuk dan warna pada setiap musim. Bagian baku dari pohon terletak lebih dekat dengan akar. Memotong bagian ini tentu saja membahayakan pohon itu sendiri. Sebagaimana sebuah batang pohon, bagian baku dari hukum Islam telah tumbuh langsung dari akar atau sumbernya. Mengubah bagian baku ini akan mempengaruhi watak dari sistem hukum itu sendiri. Sebagaimana cabang-cabang dari pohon, bagian lentur dari hukum telah berubah seiring pergantian waktu, kadang-kadang menghasilkan buah yang melimpah dan terkadang berkurang.

Pembakuan dan perubahan adalah kata kunci abadi dalam pemikiran hukum Islam. Oleh karena itu, dalam kajian ushul fiqh kesan

---

<sup>6</sup>Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Islamabad: The International Institute Of Islamic Thought, 1994), h. 52.

“mendua” tidak bisa disembunyikan. Mengembangkan hukum dibolehkan, tetapi tidak boleh semua orang. Kreasi diperbolehkan akan tetapi juga dibatasi. Hanya orang dengan kualifikasi tertentu yang boleh melakukan ijtihad, yang dalam berbagai fungsinya dimaksudkan sebagai upaya mengembangkan hukum. Tidak sulit untuk menjawab kenapa harus demikian. Hal ini dikarenakan ada pertanggungjawaban Imani – disamping ilmiah – dalam setiap keputusan hukum yang dimaksudkan sebagai hukum Islam, sesuai dengan kesepakatan bahwa dalam hukum Islam yang dinamakan hukum adalah hukum Tuhan. Tugas manusia hanyalah memunculkan (*muzhir*) hukum atau menampakkan ketentuan yang sebenarnya telah ada, walaupun seringkali tersembunyi, bahkan sangat tersembunyi.<sup>7</sup> Menyatakan atau meyakini bahwa suatu keputusan hukum yang dibuat manusia adalah hukum Islam atau Islami bukanlah perkara ringan. Kualifikasi, sebagaimana ada dalam kajian ushul fiqih itu, sebenarnya dimaksudkan sebagai upaya untuk menjamin kinerja pemikiran hukum agar hasilnya “membumi” dan sekaligus bernilai sakral sebagai layaknya hukum Tuhan.

Metodologi yang menjamin bahwa sumber hukum yang sah adalah terpakai –dengan cara dibenarkan – untuk menemukan hukum disebut dengan ushul fiqih, dan metodologi ini beragam di antara aliran, kecuali dalam kasus penerimaan atas empat sumber hukum, yaitu Quran, Sunnah, Ijma’ dan qiyas. Istilah ushul (secara harfiah bermakna akar) bisa dipakai untuk menunjuk sejumlah hal, tetapi pada umumnya bermakna “sumber-sumber.” Bagi ahli hukum, istilah ini juga bermakna “sekelompok prinsip” yang ia pergunakan untuk menafsirkan teks. Prinsip-prinsip ini dirumuskan dalam bentuk proposisi umum yang premis mayornya bertindak sebagai prinsip. Prinsip seperti itu terkadang disebut sebagai *kaidah ushuliyah*. Sebagai contoh, sebuah proposisi bisa disusun sebagai berikut:

Hukum Allah ditemukan dalam Quran. Quran adalah sumber hukum. Dengan demikian, manakala suatu hukum ditemukan dalam Quran, maka harus dianggap sebagai hukum Allah.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup>Yusuf Qardawy, *Madkhal li Dirasah Syari’ah al Islamiyah* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1997), h. 89

<sup>8</sup>Nyazee, *Theory of Islamic Law*, h. 134.

Prinsip kadang-kadang dinyatakan bahwa Quran merupakan sumber hukum, tetapi sebenarnya kesimpulan penting bagi ahli hukum terletak pada kalimat terahir; yaitu “manakala sebuah hukum ditemukan dalam Quran, maka harus dianggap sebagai hukum Allah.” Penalaran yang sama adalah dalam kasus Sunnah, begitu juga ijma’; yaitu ketika dikatakan keduanya merupakan sumber hukum, maka mendapatkan penekanan yang sama pula. Sementara penerimaan Sunnah sebagai sumber hukum dalam arti ini tidaklah diragukan lagi, kasus penerimaan ijma’ sedikit berbeda. Para ahli hukum menghabiskan banyak waktu untuk membuktikan melalui teks Quran dan Sunnah bahwa ijma’ adalah sumber hukum yang valid, dan bahwa semua hukum yang ditemukan di dalamnya mestilah dianggap sebagai hukum Allah. Keadaan Qiyas lebih sulit lagi, khususnya karena memang ada yang meragukan validitasnya, bahkan mazhab zahiri dengan tegas menolaknya. Mazhab lain menerima qiyas sebagai sumber hukum yang valid setelah mengemukakan alasan-alasan terinci dari teks (*nash*) tentang keabsahannya. Dengan demikian, ketika ahli hukum berpegang bahwa qiyas merupakan sumber hukum, yang digarisbawahi kemudian adalah bahwa pada kenyataannya “manakala qiyas berhasil digunakan untuk menemukan hukum (dari Quran dan Sunnah) berarti hukum itu adalah hukum Allah.”

Konsekuensi ini mesti terjadi karena qiyas hanyalah sebuah untuk menyingkap hukum yang ada dalam Quran dan Sunnah, dan hukum itu ternyata memang ditemukan dalam kedua sumber utama tersebut. Dalam pengertian inilah keempat sumber hukum tersebut diyakini sebagai qat’iy, yaitu jika suatu hukum ditemukan pada sumber-sumber ini dengan pasti akan diterima sebagai hukum Allah.

Pada umumnya alasan teknis diperlukannya pengembangan hukum Tuhan adalah keterbatasan sumber tekstual dan tidak terbatasnya kasus hukum baru. Sedangkan istilah yang dikenal dalam pemikiran hukum Islam untuk mengembangkan hukum adalah ijtihad. Kegiatan berijtihad sudah dimulai sejak zaman Nabi saw, bahkan oleh beliau sendiri. Tidak tampak kerumitan dalam tugas seperti ini, sampai dengan masa *tabi’in*. Pada masa Nabi, beliau memberi contoh cara berijtihad, yang ternyata banyak diwarnai qiyas, seperti kasus yang dialami oleh seorang Badui yang tidak mengakui anaknya dan Umar yang gelisah setelah mencium istrinya di siang hari bulan ramadhan. Contoh juga beliau berikan tentang ijtihad yang berasal dari pikiran murni yang belakangan disebut dengan *mashlahah*, seperti keputusan yang beliau



buat tentang tawanan perang Badar yang kemudian dikoreksi oleh wahyu.

Sejak awal memang telah dibentuk suatu posisi bahwa rujukan pertama adalah wahyu (Quran). Nabi secara luwes diriwayatkan telah melakukan ijtihad, tetapi hanya jika tidak menemukan ketentuan yang dibutuhkannya dalam wahyu. Beliau, dalam sebuah dialog, juga memuji Mu'az yang telah memberikan pendapatnya tentang prosedur menghadapi kasus hukum yang hal ini membentuk peringkat sumber hukum, Quran, Sunnah, kemudian Ijtihad *ra'yi*.<sup>9</sup> Prosedur ini demikian sederhana sehingga mampu menjadi landasan bersama bagi seluruh aliran dalam Islam di belakang hari. Dalam dialog tersebut juga tercermin sebuah kewaspadaan akan kemungkinan adanya kasus baru yang tidak didapatkan petunjuk penyelesaiannya dalam sumber wahyu, tetapi tetap harus diputuskan. Beliau juga memuji hasil ijtihad beberapa sahabat yang dibuat saat berada jauh dari beliau, misalnya dalam medan perang, ketika beliau tidak memimpin pasukan. Pujian ini tentu saja harus dipahami sebagai konfirmasi dari suara wahyu, karena beliau adalah penyampai wahyu. Medan ijtihad waktu itu masih sempit, karena tidak banyak persoalan baru dan wahyu masih terus turun.<sup>10</sup> Meski demikian, bibit “pertentangan” antara wahyu dan akal sudah ada sejak zaman Nabi saw dan dibawah pengetahuan beliau. Tampaknya beliau mengakui baik kecenderungan tekstualis maupun rasionalis. Pada suatu peristiwa peperangan dengan Bani Quraizah, Rasul mengutus pasukan dan berpesan kepada mereka agar melaksanakan shalat ashar di tempat

---

<sup>9</sup>Hadis yang dikenal dengan hadis Mu'az itu menuturkan kisah ketika Rasulullah saw. mengutus Mu'az bin Jabal sebagai Gubernur Yaman. Sebelum berangkat Rasulullah menguji kesiapan Mu'az dalam memangku jabatan barunya. Beliau bertanya, “Dengan apa engkau akan memutuskan perkara yang diajukan kepadamu?” Mu'az menjawab, “dengan Kitab Allah (Quran).” Beliau bertanya lagi, “kalau tak kau dapatkan (petunjuk) pada kitab Allah?” Jawab Mu'az, “(akan saya putuskan) dengan Sunnah Rasulullah. Rasul bertanya lagi, “(bagaimana kau akan putuskan) jika tidak kau dapatkan (petunjuk) dalam kitab Allah maupun Sunnah Rasulullah?” Jawab Mu'az, sekuat tenaga akan aku gunakan *ra'yu* (rasio) ku.” Dalam kisah ini dituturkan Rasulullah menepuk dada Mu'az sebagai tanda puas sambil bersabda, “segala puji bagi Allah yang telah menolong utusan Rasulullah.” Abu Thayib Muhammad Syams, *Awn al Ma'bud Syarh Sunan Abi Daud*, Vol. 5, Juz IX (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyah, 1990), h. 168.

<sup>10</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al Fiqhiyah* (Kairo: Maktabah al-Risalah, t.th.), h. 8

musuh. Mereka sepakat mengartikannya sebagai perintah untuk menyegerakan perjalanan menuju sasaran. Tetapi secepat apapun perjalanan mereka, nyatanya waktu ashar telah tiba sebelum mereka sampai di tempat. Mereka lalu berselisish paham. Sebagaimana memutuskan melakukan shalat di perjalanan, dengan alasan pasti Rasul tidak ingin mereka menunda shalat sampai keluar waktu. Sedang yang lain benar-benar melakukan shalat Ashar di tempat yang dituju sekalipun ashar telah habis. Rasul hanya diam ketika kejadian itu dilaporkan kepada beliau. Hanya saja prinsip keunggulan wahyu atas akal memang menjadi kesepakatan. Artinya kedua kelompok harus dipahami sama-sama ingin mentaati Rasul, meski dengan cara yang berbeda.<sup>11</sup>

Dunia Islam kemudian dipimpin oleh oleh Khalifah Empat. Saat itu doktrin superioritas wahyu telah tertanam dengan baik. Persoalan-persoalan baru mulai muncul, melahirkan kasus-kasus hukum yang belum pernah ada sebelumnya di zaman Rasul saw. Ini terjadi ketika perluasan wilayah Islam mencapai kawasan Persia, Syiria, Mesir, dan Afrika Utara. Islam bersentuhan dengan budaya-budaya maju dan kaum muslimin berbaur dengan berbagai bangsa. Beraneka ragam pola hidup baru dikenal oleh komunitas muslim sehingga mulai terpikir bagaimana agar nilai-nilai Islam memandu perkembangan ini. Pada masa Khalifah Empat, peran *ra'yu* meningkat, terutama berkenaan dengan keputusan Khalifah Umar dalam berbagai kasus hukum, sebagaimana terekam dalam sejarah tentang peranannya dalam ijtihad. Tetapi asas yang sejak semula dibangun, yaitu mengutamakan petunjuk wahyu, telah menjadi prosedur baku. Para sahabat selalu mencari rujukan wahyu untuk kasus hukum yang mereka temui, misalnya dengan cara menanyakan kepada khalayak sahabat apakah dalam kasus yang dimaksud terdapat petunjuk dari Nabi. Mereka baru berijtihad jika memang petunjuk yang mereka harapkan tidak terdapat dalam sumber wahyu. Selanjutnya, sejalan dengan merumitnya persoalan yang muncul, kebutuhan konseptualisasi kian dirasakan dan apa yang dihasilkan kemudian adalah konsep-konsep yang kiat merumit pula.

---

<sup>11</sup>Abdul Hamid Mutawalli, *Mabadi' Nizham al Hukmi fi al-Islam* (Iskandariyah: Mansya'ah al Ma'arif,1998), h. 51.

### C. Pengembangan Sumber Hukum melalui Konsep Qiyas

Pada masa awal pemerintahan Abbasiyah, zaman tabi'in dalam rangka memantapkan dan memadukan doktrin hukum, pemikiran menjadi sistematis dan keberadaan *ra'yu* melahirkan metode deduksi-logis yang disebut qiyas.

Contoh penggunaan qiyas dalam bentuknya yang sederhana pada awal kemunculannya adalah dalam penentuan jumlah mas kawin (mahar). Kedudukan mas kawin sebagaimana diketahui adalah antara lain sebagai pengganti dari hilangnya keperawanan. Maka ditariklah garis kesamaan antara hilangnya keperawanan dengan hukum potong tangan bagi pencurian. Karena itu, jumlah minimal barang yang dicuri untuk bisa diberlakukan hukum potong tangan dijadikan patokan minimal jumlah mahar, yaitu tiga dirham di Madinah dan sepuluh dirham di Kufah.<sup>12</sup>

Namun demikian, pertimbangan praktis sering kali mengharuskan orang meninggalkan cara berpikir analogi yang kaku. Lalu ditemukanlah metode berpikir baru yang lebih longgar, yang sebenarnya merupakan pengembangan dari metode qiyas. Metode ini disebut *istihsan*. Dalam metode ini, orang menerapkan kriteria lain terhadap suatu kasus dan meninggalkan qiyas. Misalnya, kriteria kepentingan umum dalam kasus pembunuhan terhadap satu orang yang dilakukan banyak orang. Demi kepentingan umum, maka ditetapkan bahwa sebagai ganti dari satu jiwa yang dibunuh, semua yang melakukan pembunuhan dapat dihukum mati. Sebab dalam ajaran Quran tentang pembunuhan terdapat pula unsur kepentingan, meski lebih samar dibanding dengan unsur “pembalasan yang adil,” satu unsur (*'illah*) yang diterapkan dalam metode qiyas.<sup>13</sup>

Qiyas merupakan cikal bakal dari banyak dari banyak metode lain. Unsur utama dalam qiyas yang disebut dengan *illah* (kausa hukum) yang telah melahirkan konsep tentang metode merentang ketentuan-ketentuan wahyu atas peristiwa-peristiwa baru yang secara eksplisit belum disikapi. Telah menjadi kesadaran semua pihak tentang kemustahilan mengandalkan makna harfiah dari sumber wahyu untuk menghadapi perkembangan baru, sebab wahyu sudah tidak turun lagi-

---

<sup>12</sup>Risyad Hasan Kholil, *Al-Sami fi Tarikh Tasyri' al-Islami* (Kairo: Jami'ah al Azhar, 1997), h. 62.

<sup>13</sup>Abdul Hamid Mutawalli, *Mabadi' Nizham al Hukmi fi al Islam*, h. 65.

hingga jumlah ayat Quran dan hadist menjadi terbatas-sedangkan problem-problem baru muncul terus tanpa batas. Masalahnya kemudian adalah qiyas seperti apa yang mampu secara sah dan tangkas menghadapi perkembangan ini.

Pada perkembangan berikutnya, betapapun qiyas telah dielaborasi, ternyata masih muncul kebutuhan lain. Setelah peranan qiyas dengan berbagai variasinya, satu-satunya jalan agar ketentuan dalam teks wahyu dapat menjangkau seluruh bidang kegiatan manusia adalah lewat pemanfaatan prinsip-prinsip umum hukum Islam. Prinsip-prinsip ini banyak terdapat dalam Quran maupun sunnah, maka metode untuk menemukannya menjadi penting, sebab dengan prinsip ini akan diketahui secara pasti tujuan hukum dalam Islam. Keperluan lain yang juga niscaya adalah metodologi untuk mendapatkan hukum dari prinsip-prinsip tersebut.

Dalam tataran sejarah validitas metode qiyas dapat diberikan argumen bahwa Rasul saw. berkali-kali menyelesaikan kasus dengan cara menalar, bahkan tak jarang mengajak orang yang berperkara ikut menalar. Umar bin Khttab pernah mengadukan ihwalnya kepada Rasul saw. Pada suatu siang di bulan Ramadhan ia mencium istrinya, suatu perbuatan yang membangkitkan kegundahan mengenai keabsahan puasanya. Mendengar pengaduan Umar, Rasul tidak langsung memberikan jawaban jadi, akan tetapi mengajak Umar menalar. Beliau mengajukan pertanyaan apa pendapat Umar jika ada orang yang sedang berpuasa berkumur-kumur? Umar menjawab tak mengapa. Rasul balik menyatakan bahwa mencium istri juga seperti itu hukumnya. Maka orangpun mudah menyimpulkan bahwa hukum mencium istri di siang hari bulan ramadhan sama dengan hukum berkumur-kumur, tidak membatalkan puasa. Di zaman Rasul pula, ada seorang laki-laki yang berpikir hendak mengingkari anak yang dilahirkan istrinya karena warna kulitnya hitam, berbeda dengan warna kulit orang tuanya. Rasul saw bertanya kepadanya apakah ia mempunyai unta. Orang itu mengiyakannya. Rasul pun bertanya tentang warnanya. Orang itu menjawab unta-untanya berwarna merah. Rasul bertanya lagi apa ada yang kehitam-hitaman. Kata orang itu ada. Rasul pun bertanya kenapa. Jawab orang itu adalah mungkin pengaruh keringat (*naz'ah 'irq*).

“Nah”, kata Rasul “anakmu itu mungkin juga karena keringat. Orang itu menerima penalaran seperti itu.”<sup>14</sup>

Dalam dua kasus ini Rasul saw. menyamakan (qiyas) kasus anak yang secara fisik berbeda dengan orang tuanya dengan kasus anak unta yang secara fisik juga berbeda dengan orang tuanya, sama-sama mungkin terjadi, dan kasus Umar yang disamakan Rasul dengang kumur-kumur di siang hari bulan ramadhan.

Saat itu cara menalar seperti ini belum mempunyai nama. Hanya satu nama yang dikenal jika orang harus membuat keputusan hukum, tetapi tidak mendapatkan dalil-dalil Quran maupun Sunnah yaitu *ra'yu* (الرأي). Contoh-contoh yang dikemukakan di atas merupakan kasus sederhana tentang bagaimana *ra'yu* digunakan. *Ra'yu* merupakan alat pokok untuk berijtihad dalam periode awal. Istilah ini merupakan istilah generic yang mendahului pertumbuhan hukum dalam prinsip qiyas dan istihsan yang lebih sistematis.

Quran secara berulang-ulang menyeru untuk berpikir dalam-dalam dan merenungkan ayat-ayatnya. Ia mengajak menggunakan nalar dan pendapat pribadi dalam persoalan-persoalan hukum. Rasulullah sendiri memberikan contoh dengan menerima pendapat para sahabat dalam persoalan di mana beliau tidak dituntun oleh wahyu. Sebagai contoh pada peristiwa perang Badar, Rasulullah memilih suatu tempat tertentu untuk membangun perkemahan bagi pasukan Muslimin. Seorang sahabat, Hubab bin al Munzir bertanya apakah beliau memilih tempat itu atas pertimbangan *ra'yu* beliau atau atas petunjuk Allah. Rasul bahwa itu berdasarkan pertimbangan beliau sendiri. Ketika sahabat itu menyarankan suatu tempat yang lebih cocok, Rasul menyatakan kepadanya, “Engkau telah memberikan alasan yang masuk akal (*laqad asyarta bi al-ra'yi*).” Banyak contoh di mana Rasul bertukar pikiran dengan para sahabat dan menerima pendapat mereka. Dorongan Quran untuk berkonsultasi dengan para sahabat dalam berbagai persoalan secara tidak langsung memberi arti diterimanya penggunaan pribadi dalam memutuskan persoalan.

Persoalan tidak begitu pelik ketika Rasulullah masih hidup karena keputusan beliau merupakan kata akhir. Tetapi setelah beliau wafat persoalan semakin lama menjadi semakin pelik. Hal ini disebabkan

---

<sup>14</sup>Risyad Hasan Kholil, *Al-Sami fi Tarikh Tasyri' al-Islami*, h. 66.

karena para sahabat memiliki dua landasan untuk memutuskan kasus-kasus baru, yaitu Quran dan preseden-preseden yang ditinggalkan Rasulullah. Peliknya persoalan sempat memberikan kesan tentang otoritas *ra'yu* yang demikian besar. Pada suatu saat *ra'yu* terlihat berkewenangan pada situasi apa sebuah ayat atau preseden (hadist) dari Rasul itu dapat diterapkan dan pada situasi yang mana pula keduanya tidak bisa diterapkan. Imam Syafi'i menemukan bahwa perbedaan pendapat terjadi, bahkan dalam persoalan di mana ada aturan eksplisit dari Quran dan Sunnah. Kemudian al-Syafi'i menyebutkan sejumlah ayat Quran dan Sunnah di mana para sahabat dan para ahli hukum yang awal berbeda pendapat berbeda karena penafsiran mereka.

Bahwa *ra'yu* juga digunakan meskipun ada petunjuk dari Quran dan Sunnah akan tampak dari dinamika penalaran hukum di kalangan para sahabat. Dalam menghadapi kasus hukum, misalnya seorang sahabat menunjuk ayat atau hadist tertentu untuk menyelesaikan, sementara sahabat yang lain mengambil ayat atau hadist lain. Dalam kaitan ini, Umar bin Khattab menggunakan *ra'yu*-nya untuk menghapus bagian zakat orang-orang muallaf, bagian diberikan di zaman Rasul. Tetapi kelak, Umar bin Abdul Aziz, sewaktu memegang tampuk pemerintahan, mengembalikan aturan seperti zaman Rasul.<sup>15</sup>

Demikian pula keadaannya ketika mulai muncul mazhab-mazhab awal pra-Syafi'i. Masa ini mengenal dua pusat aliran yang berbeda, yaitu Madinah di Jazirah Arab dan Iraq. Walaupun 2 daerah ini memiliki watak mazhab yang berbeda, akan tetapi secara serentak tampaknya mulai muncul bentuk-bentuk yang lebih jelas dari elaborasi penggunaan *ra'yu*. Pada masa inilah muncul istilah Qiyas dan Istihsan. Akan tetapi, yang perlu dicatat adalah bahwa istilah-istilah itu belum mendapatkan konseptualisasi yang rapi yang mengarah pada pembakuan. Adapun karaktersitik cara-cara penalaran hukum pada masa itu bahwa *ra'yu* berperan dalam pemilihan dalil. Kasus-kasus hukum baru memang sedapat mungkin diselesaikan dengan cara yang baru, yaitu terlebih dahulu meneliti sumber wahyu. Ditambah dengan preseden penyelesaian yang ditinggalkan oleh generasi sebelumnya, penyelesaian itu diusahakan dilakukan berdasarkan preseden-preseden tersebut, jika memang sumber wahyu tidak didapatkan. Tetapi ada bukti bahwa dalil mana yang

---

<sup>15</sup>Risyad Hasan Kholil, *Al-Sami fi Tarikh Tasyri' al-Islami*, h. 101.

kemudian dipakai, ternyata amat tergantung kepada *ra'yu*, dan tidak ada panduan baku mengenai peranan *ra'yu* dalam pemilihan tersebut.

Meskipun qiyas merupakan bentuk sistematis dari *ra'yu* namun terdapat perbedaan besar antara keduanya. *Ra'yu* memiliki sifat yang luwes dan dinamis berupa suatu keputusan yang dicapai oleh seseorang setelah melakukan pemikiran, perenungan dan pencairan yang sungguh-sungguh akan kebenaran dalam kasus di mana petunjuk-petunjuk yang diperoleh saling bertentangan. Dengan kata lain, *ra'yu* berarti keputusan yang diyakini pasti diambil oleh wahyu seandainya turun, atau oleh Rasulullah seandainya beliau ada. Qiyas adalah perbandingan antara dua hal yang sejajar karena keserupaannya. Keserupaan ini, yang secara teknis dikenal sebagai *illah*, tidak selamanya dapat ditentukan secara pasti. Orang dapat berbeda paham dalam menentukannya. Memang qiyas adalah perluasan dari suatu preseden. Karena itu, cakupannya jauh lebih terbatas dari *ra'yu*. Dalam *ra'yu* penekanan adalah terhadap situasi yang actual, sedangkan pada qiyas penekanannya adalah pada analogi yang abstrak, apapun situasinya.<sup>16</sup>

#### **D. Pengembangan melalui Teori Tujuan Hukum Islam**

Apakah Tuhan dalam membuat hukum memang mempunyai tujuan?, merupakan pertanyaan yang sering diperhadapkan dengan kedudukan-Nya sebagai Dzat yang bebas berkehendak dan tidak satu pihakpun boleh mempersoalkan kehendakNya. Tindakan menyoal perbuatan Tuhan bisa dipandang sebagai “pelecehan” terhadap kemahakuasaan-Nya atau menurunkan martabat ketuhanannya. Jadi ketaatan kepada-Nya mestilah dilakukan tanpa perlu bertanya kenapa.

Namun, persoalan teologis seperti itu tampak meredup daya tariknya dalam diskusi-diskusi di kalangan ahli hukum, meskipun masih berlangsung di bidang teologi. Tampaknya para ahli hukum Islam lebih tertarik untuk melihat kenyataan di lapangan. Ada kesulitan besar jika pengembangan hukum Islam tidak mau melewati jalur tujuan hukum Islam, atau minimal prinsip-prinsip umum hukum Islam. Oleh karena itu dalam perkembangan tertentu sejarah pemikiran hukum, para pemikir secara relatif lebih cepat segera menyepakati *mashlahah* sebagai *maqasid*

---

<sup>16</sup>Asmawi, *Perbandingan Ushul Fiqih*, h. 93.

*al-syari'ah* atau yang lebih populer dikenal sebagai tujuan hukum Islam. Lebih dari itu dalam perkembangannya *mashlahah* tidak hanya menjadi tujuan hukum, tetapi menjadi sumber hukum itu sendiri.

Mashlahah (مصلحة) secara etimologis merupakan kata benda infinitive dari akar *sholuha* (صلح) kata ini digunakan untuk menunjukkan jika sesuatu atau seseorang menjadi – berkeadaan atau bertabiat – baik, tidak menyimpang, adil, saleh dan jujur. Kata ini secara alternatif juga menunjukkan keadaan yang mengandung kebajikan-kebajikan tersebut. Dalam pengertian rasional *mashlahah* berarti sebab, cara atau tujuan yang baik. Ia juga berarti sesuatu, permasalahan atau bagian dari urusan yang menghasilkan kebaikan atau sesuatu untuk kebaikan. Bentuk jamaknya adalah *mashalih* (مصالح). Kata *mafsadah* (مفسدة) – berarti kerusakan – dengan bentuk jamaknya *mafaasid* (مفاسد) merupakan lawan katanya yang tepat.

Salah seorang penulis zaman modern, Abdul Wahab Khallaf menulis suatu bab di dalam bukunya, *Ilm Ushul Fiqh*, yang diberi judul *al-Qawaid al-Ushuliyah al-Tasyri'iyah* (kaidah-kaidah usul fiqih bagian perundang-undangan). Judul seperti ini dalam kajian usul fiqih merupakan gagasan baru. Bab ini merupakan imbingan dari bab sebelumnya yang berjudul “*al-Qawaid al-Ushuliyah al-Lugawiyah*” (kaidah-kaidah ushul fiqih bagian kebahasaan). Jika kaidah kebahasaan ini bertugas menafsirkan teks ayat dan hadist, maka kaidah perundangan memandu mujtahid memahami teks-teks itu dengan sebaik-baiknya untuk diterapkan ke dalam kasus hukum yang tidak memiliki standar sumber tekstual.<sup>17</sup>

Khallaf menjelaskan bahwa kaidah-kaidah perundangan ini didapatkan oleh para ahli usul fiqih melalui *istiqra'* (induksi). Unsur-unsur partikular yang menjadi landasan induksi ini adalah ketentuan-ketentuan hukum dan hikmah-hikmahnya serta sumber-sumber tekstual (wahyu) yang mengandung prinsip-prinsip perundangan umum. Kaidah perundangan yang dihasilkan dari upaya ini dimaksudkan untuk memandu pemikiran hukum agar hasilnya benar-benar bisa mewujudkan kemaslahatan dan keadilan di antara manusia.

---

<sup>17</sup>Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqih* (Jakarta: al-Majis al-A'lail Indunisi, 1972), h. 197.



Tetapi penjelasan selanjutnya dari Khallaf menyebutkan pentingnya mashlahah untuk keseluruhan jenis dan tahapan pemikiran hukum dalam Islam, tidak terbatas pada kasus ketiadaan sandaran tekstual saja. Ia mengatakan bahwa kajian mashlahah adalah penting mulai dari memilih yang paling tepat di antara ragam penafsiran atas teks wahyu sampai soal menemukan solusi atas pertentangan (*ta'arud*) di antara dalil-dalil. Tetapi memang kiprah *mahslahah* yang paling luas terdapat pada kasus ketiadaan sumber tekstual.<sup>18</sup>

Selanjutnya Khallaf menjelaskan mashlahah dalam 5 sektor perlindungan dan 3 peringkat kepentingan, sebagai mana banyak dibahas dalam kitab-kitab ushul fiqih. Namun sesungguhnya, keterangan ahli kontemporer mengenai mashlahah tidak banyak beranjak dari apa yang telah dirumuskan oleh al-Ghazali. Bahkan ada pengakuan yang disampaikan oleh seorang peneliti bahwa tak ada sumbangan yang sangat penting sesudah al-Ghazali menyusun teorinya tentang *ishtishlah*.

Al Ghazali bukan hanya menyusun metode untuk mengenali prinsip-prinsip dalam Quran dan Sunnah, yaitu prinsip-prinsip yang akhirnya menunjukkan tujuan hukum Islam, tetapi dia juga memberikan metodologi rinci yang bisa digunakan ahli hukum untuk mendapatkan hukum dari prinsip-prinsip umum tersebut. Al-Ghazali menekankan dua macam penalaran pada warisan metode interpretasi tradisional, yaitu penalaran dengan prinsip hukum dan penalaran berbasis pada bentuk yang lebih luas dari qiyas sebagaimana jika dibandingkan dengan silogisme sempit yang dipraktikkan oleh metode tradisional.

Dalam bidang tujuan hukum, salah satu sumbangan orisinal dari al-Ghazali yang kemudian dikutip banyak ahli sesudahnya, yang dipopulerkan kembali oleh al-Syatibi dari mazhab Maliki, adalah konsepnya tentang *al-Kulliyat al-Khamsa* (lima nilai universal). Yaitu pengertian tentang mashlahat yang diberikan al Ghazaly mencakup perlindungan terhadap lima sektor kehidupan manusia yaitu, agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Masing-masing sektor mendapatkan perlindungan dalam tiga peringkat. *Darurat* (الضرورة) menempati peringkat tertinggi sebagai mashlahah (kebutuhan) manusia yang paling mendesak. Di bawahnya adalah peringkat *hajaat* (الحاجات) yaitu mashlahah manusia yang menyangkut kebutuhan mereka yang penting

---

<sup>18</sup>Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqih*, h. 197.

meskipun tidak mendesak. Peringkat ketiga disebut *tahsinaat* (التحسينات). Peringkat ini menyangkut kebutuhan manusia untuk memilih cara-cara terbaik dalam kebiasaan dan pergaulan.<sup>19</sup>

Sebagaimana dijelaskan Khallaf bahwa konsep ini dimaksudkan untuk memandu setiap upaya pemikiran dan pengembangan hukum Islam agar memenuhi kemaslahatan manusia. Konsep ini memandu menetapkan skala prioritas dalam melaksanakan kebijakan publik maupun kepentingan yang lebih sempit dan membantu menyediakan alternative pemecahan hukum atas dasar hasil penelitian manusia terhadap kondisi empiris dari kasus yang ditangani. Dapat dijelaskan bahwa tujuan hukum Islam ini didapatkan dari penalaran induktif. Norma yang abstrak muncul dari tebaran aturan-aturan particular dan norma abstrak ini telah dilepaskan dari wilayah partikularitasnya. Norma abstrak ini bertindak sebagai inti dari moral hukum sebagai buah dari pemahaman terhadap rahasia penetapan hukum dalam Islam (*tasyri'*). Gagasan tentang tujuan hukum dalam Islam memberikan pasokan moralitas kepada cara kerja ushul fiqh.

## E. Kesimpulan

Sebagai sumber hukum utama dalam Islam Quran memiliki gaya legislasi yang memberikan kesempatan bagi Mujtahid untuk menalar dan mengembangkan hukum di dalamnya. Kajian terhadap ayat-ayat hukum membuahkan teori pemilahan antara ayat yang qoth'I dan ayat yang zhonni. Gagasan pemilahan ini hendak menunjukkan di tempat manakah manusia harus tunduk sepenuhnya, dalam arti tidak banyak melakukan penalaran terhadap apa yang telah ditentukan oleh Quran, dan di mana pula ia dibenarkan melakukan penafsiran. Penafsiran hukum hanya bisa dilakukan oleh *Mujtahid*, yaitu orang yang memiliki kualifikasi tertentu. Hal ini karena ada pertanggungjawaban Imani – di samping ilmiah – dalam setiap keputusan hukum yang dimaksudkan sebagai hukum Islam, sesuai dengan kesepakatan bahwa dalam Islam yang dinamakan hukum adalah hukum Tuhan. Tugas Mujtahid hanyalah memunculkannya atau menampakkan ketentuan yang sebenarnya telah ada.

---

<sup>19</sup>Abu Hamid bin Muhammad bin Muhammad al Ghazali, *al Mushtashfa min 'Ilmi al Ushul* (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, 2000), h. 174.

Secara berturut-turut sumber hukum dalam Islam yang utama adalah Quran, jika kasus yang dicari tidak terdapat penjelasannya dalam Quran maka dicarikan putusannya melalui Sunnah yaitu preseden-preseden yang diwariskan Nabi saw selama hidup beliau, jika tidak ditemukan juga maka Muftahid menggunakan Nalarnya melalui kausa hukum yang ada pada nash (teks Quran dan Sunnah).

Menalar hukum dalam Islam dapat dilakukan melalui beberapa metode diantaranya melalui konsep qiyas dan konsep *mashlahah*. Qiyas adalah model penalaran hukum melalui empat komponen utama yang disebut rukun qiyas, yaitu: (1) *al-ashlu*, landasan atau kasus hukum yang tertera dalam nash yang akan ditiru; (2) *al-far'u*, kasus baru yang tidak memiliki landasan dari nash yang akan dianalogkan dengan *ashlu*; (3) *al-'illah*, alasan hukum yang menjadi dasar dilakukan analog; (4) *al-hukmu*, yaitu keputusan yang telah dikenakan terhadap kasus pada asl dan hendak dikenakan juga terhadap kasus baru.

Mashlahah adalah sumber hukum yang berasal dari perenungan maqoshid syar'iyah yaitu mencakup perlindungan terhadap lima sektor kehidupan manusia berupa, agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Hukum Islam akan berpihak kepada lima sektor kehidupan ini jika diperhadapkan kepada sebuah masalah hukum.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. "Menuju Fikih Toleran-Inklusif," dalam Pradana Boy, *Fikih Jalan Tengah*. Jakarta: Penerbit Hamdalah, 2008.
- Asmawi. *Perbandingan Ushul Fiqih*. Jakarta: Amzah, 2011.
- Gaus AF, Ahmad. *Api Islam*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Al-Ghazali, Abu Hamid bin Muhammad bin Muhammad. *Al-Mushtashfa min 'Ilmi al Ushul*. Beirut: Dar al Kutub al Ilmiah, 2000.
- Khallaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushul Fiqih*. Jakarta: al-Majis al-A'lail Indunisi, 1972.

- Kholil, Risyad Hasan. *Al-Sami fi Tarikh Tasyri' al-Islami*. Kairo: Jami'ah al Azhar, 1997.
- Al-Mutawalli, Abdul Hamid. *Mabadi' Nizham al Hukmi fi al-Islam*. Iskandariyah: Mansya'ah al Ma'arif, 1998.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law*. Islamabad: The International Institute Of Islamic Thought, 1994.
- Al-Qardawy, Yusuf. *Madkhal li Dirasah Syari'ah al Islamiyah*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Al-Syams, Abu Thayib Muhammad. *Awn al Ma'bud Syarh Sunan Abi Daud*, Vol. 5, Juz IX. Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyah, 1990.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Tarikh al-Mazahib al Fiqhiyah*. Kairo: Maktabah al-Risalah, t.th.